


DAVIDE EUGENIO DATURI

El concepto homérico de cuerpo y la revolución socrática

 El filósofo americano Norton Whitehead solía definir la historia de la filosofía como “la historia de las notas de pie de página de la obra de dos autores: Platón y Aristóteles”.

Si esta afirmación fuese correcta, sería justo pensar que todo sistema especulativo se ha desarrollado en la historia del pensamiento como un ejercicio más en el marco de la misma y repetida hermenéutica filosófica.

Sin embargo, más allá de presentarse como un tema de fácil generalización, en los últimos trescientos años la relación entre pensamiento antiguo y moderno ha representado un argumento de amplio interés y un importante indicador sobre el estado de la filosofía.

Siguiendo las obras de reconocidos filósofos modernos, se consideran dos coordenadas explicativas notables relacionadas con este tema.

Por un lado, vale la pena recordar que en la historia del pensamiento moderno existe un punto en el cual de pronto los griegos y sus ideas dejaron de ser vividos como presentes. Se refiere, específicamente, a la lectura romántica del mundo antiguo, que influyó en la visión de los historicistas alemanes del siglo XIX.

Este acontecimiento no se dio inmediatamente, sino fue el resultado de un proceso de autoconciencia del “ser moderno”, cuyo camino genético ya ha sido objeto de profundas investigaciones. De todas maneras, existe un momento en el cual los griegos han quedado en el pasado y, además, protagonistas de un pasado sumamente lejano e inalcanzable por el espíritu

LA COLMENA 65/66, enero-junio 2010

del hombre actual. Este aspecto, puede ser lo que caracteriza un importante umbral para la introducción al pensamiento moderno.

Cabe señalar que el cambio de visión descrito —caracterizado por una indudable fascinación por la antigüedad y, al mismo tiempo, por la sensación de una irremediable distancia epistemológica—, se enfrentaba con aquel progresismo y triunfalismo histórico propugnado por el positivismo que pocos elogios había producido a favor del mundo griego-romano, y también por el sistema hegeliano, en el cual se resaltaba la perfección lograda por la cultura helénica. Ambas escuelas, positivista e idealista, llegaban a una consideración similar: lo moderno es mejor y más cercano a la verdad, a diferencia de lo antiguo.

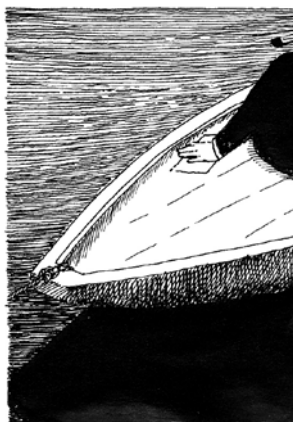
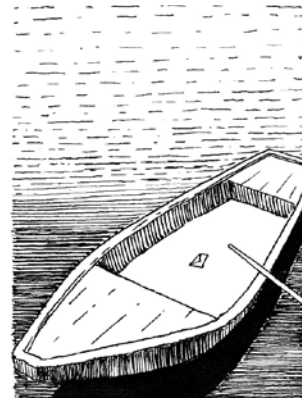
Sin embargo, esta última concepción no esperó mucho para ser desafiada por una nueva visión; aquella segunda coordenada, la cual ya se mencionó.

Casi en perfecta antítesis con la idea de una diferencia epistemológica inconciliable, al final del siglo XIX se propone la obra de Nietzsche. Para este autor era correcto pensar en una continuidad epistemológica entre antiguos y modernos, ya que aún seguimos siendo víctimas de aquel mismo sistema especulativo, introducido por Sócrates, pero apoyado y amplificado por la teología judaico-cristiana.

Además, en este mismo autor no faltaba una abierta referencia al progreso, que debía nacer del regreso al mundo presocrático, el cual no estaba contaminado por las limitaciones ideológicas introducidas por la filosofía platónica.

Es correcto creer que, a partir del autor citado, lo anteriormente pensado como una relación de incompatibilidad y distancia, empezó a ser considerado como una conexión directa, la cual mezclaba el mismo horizonte humano, aunque diluido, en un camino histórico de cientos de años.

Una idea similar surgió en algunos estudiosos sucesivos, entre ellos Heidegger, por



ejemplo, quienes conscientes de la lección de Nietzsche, pusieron al centro de su interpretación, sobre la relación entre pensamiento antiguo y moderno, la dependencia lingüística del segundo con respecto al primero. Según esta concepción, todavía hoy, filósofos y no filósofos, siguen manejando los mismos conceptos surgidos en la antigua Grecia, por esta razón, se sufre la misma incapacidad de enfrentar un discurso verdadero sobre el ser.

Si se cree en esta teoría, entonces, se debe pensar que a partir del siglo V antes de Cristo, y en particular de la filosofía platónico-socrática, en la historia del pensamiento, y hasta en el mismo lenguaje cotidiano, se hayan introducido diferentes núcleos o sistemas conceptuales que han logrado sedimentarse no sólo como meros instrumentos lingüísticos, sino como fundamento de la misma manera de concebir la vida, el otro, la naturaleza y, finalmente, el ser en general.

Las ideas que se han venido organizando llevan al verdadero significado de este breve artículo. Entre los conceptos debidos a la tradición antigua y, en particular, a la especulación filosófica platónico-socrática, sedimentados en nuestra manera de hablar y de concebir al otro ser humano, se presentan dos de ellos que han sido objeto

YACE EL MAR;
GIMEN LOS VIENTOS EN SECRETO
CAUTIVOS EN EOLO;
TAN SÓLO CON LAS PUNTAS
DEL TRIDENTE,
LAS VASTAS AGUAS
PLIEGA NEPTUNO.
Y LA PLAYA ES BLANCA
Y LLENA DE PEQUEÑOS
BRILLOS BAJO EL
SOL CLARO.

INÚTILMENTE
PARECEMOS GRANDES
NADA EN EL AJENO MUNDO
NUESTRA PRESUNTA GRANDEZA
RECONOCE
O CON RAZÓN NOS SIRVE
SÍ AQUÍ, DE UN MANSO MAR,
TRES OLAS BASTAN
PARA BORRAR DE MÍ EL HONDO INDICIO.
¿QUÉ NO ME HARÁ
EL MAR QUE EN LA LÚGUBRE
PLAYA ES ECO DE SATURNO.
RICARDO REIS. ODAS, LIBRO 1

de estudio para algunos filósofos modernos: el de cuerpo y corporalidad y, desde luego, el de alma.

Para este breve escrito, me apoyo en las consideraciones hechas por Giovanni Reale, en relación con el nacimiento del concepto de cuerpo y de alma en la antigua Grecia (Reale, 1999), dejando a una más conveniente y fructuosa arqueología filosófica la tarea de vislumbrar el significado de estos términos dentro del desarrollo de las sociedades occidentales.

La hipótesis, bien fundamentada de Reale, es que antes de Sócrates y Platón, el griego no tenía un término unívoco para referirse al cuerpo y al alma. Sólo a partir del siglo V, desde la conceptualización propugnada por los dos autores citados, es posible hablar de manera general de dos conceptos específicos.

Según Reale, este aspecto se puede rescontrar a partir del mismo análisis del arte griego. Si tomamos en cuenta, por ejemplo, las representaciones de cuerpos humanos, especialmente en vasijas del periodo arcaico, anterior al siglo V se puede descubrir la incapacidad de los artistas griegos de representar el cuerpo como un todo integrado y armónico. En cambio, se pueden

apreciar figuras humanas en estas expresiones artísticas, donde prevalece la composición de partes y tamaños diferentes, que carecen de toda noción de armonía y proporción. Reale hace referencia a Gerhard Krahmer, quien fue el primero en estudiar la diferencia entre esta manera particular de representarse el cuerpo humano, presente tanto en el arte arcaico griego como en el egipcio, y la otra forma, típica de la sociedad griega clásica, desarrollada a partir del siglo V (Krahmer, 1931).

Lo que Krahmer encuentra en el arte figurativo, Reale trata de buscarlo en la literatura del mismo periodo. Su principal interés se dirige al trabajo literario con mayor valor de la época arcaica, es decir, la obra de Homero.

Según lo dicho por Reale, en los textos de Homero no se encuentra un término unívoco relacionado con el concepto que hoy en día conocemos de cuerpo humano. Lo que aparece son términos relacionados de alguna manera, con la corporalidad en general.

Si partimos de la palabra *soma*, término que al inicio del siglo V tomó el significado de “cuerpo” para el mundo helénico clásico, en la *Odisea* este concepto se refiere, como el mismo Aristarco lo constata (Havelock, 1963), al cuerpo muerto o cadáver, es decir, privado de vida.

Por otro lado, Aristarco se equivoca cuando piensa que se entenderá por cuerpo, después del siglo V, lo indicado por Homero como *demas* (Havelock, 1963). De hecho, este término representaba para el griego arcaico sólo “algún aspecto del cuerpo, en particular la figura” (Reale, 1999: 28)

A su lado llegó la hija de Zeus, Atenas, parecida a Mentor, por el aspecto (*demas*) y por la voz. (Omero, 1981: XXIV, V. 502)

También en otra página de la *Odisea*:

De pueros ellos tenían cabezas (*kephalas*), voces y pelo y figura (*demas*). Pero como en pasado la mente (*nous*) estaba firme. (Omero, 1981: X, V. 239-240)

Otro término presente en la *Iliada*, y particularmente significativo, es *melea*, referido a los miembros, sobre todo representados en su fuerza y vigor. En este caso, el cuerpo está presente en toda su energía y vitalidad.

...el sudor le escurría abundante por todos los miembros (*melea*)... (Omero, 1996: XVI, V. 109-110)

Mi fuerza ya no es la misma que estaba hace tiempo en los miembros (*melea*) vigorosos. (Omero, 1996: XI, V. 668-669)

Para indicar el cuerpo entero, Homero también usa el término *gyia*, que aparece con el mismo significado de miembros. Éstos se entienden, sobre todo, como activos en relación con las articulaciones, por lo tanto, el cuerpo interpretado como acción de brazos y piernas.

Por la tremenda fatiga, sus miembros (*gyia*) estaban exhaustos. (Omero, 1996: XIII, V. 85)

Según Reale, el término más cercano a la concepción moderna de cuerpo es *chros*, cuyo significado es “piel”, no en el sentido anatómico para el cual el griego tenía el término *derma*, referido a la piel que se puede despegar, sino la piel como superficie del cuerpo, como involucro.

La diosa Tetis, dialogando con su hijo Aquiles, se refiere al cuerpo de Patroclo como *chros*, término que se acerca al significado general de “cuerpo”.

Hijo, no te apenes por esto en tu mente (*phrenes*).

Trataré de alejar de él las moscas furiosas,

que siempre devoran los que han caído en batalla;

aunque se quedara allí acostado un año entero,

su piel (*chros*) quedará siempre intacta, o todavía más bella. (Omero, 1996: XIX, V. 29-33)

Con estas citas, la tesis de Reale empieza a tomar forma: en la Grecia arcaica falta un concepto

unívoco de cuerpo (como sistema orgánico e integrado de diferentes partes), así como lo entendemos hoy, y su comprobación la obtenemos a partir de la descripción del lenguaje usado en la literatura de esa época.

Cuando Homero se refiere al hombre en su integridad, Reale explica que el poeta griego hace referencia siempre a partes del cuerpo, en lugar de mostrar una conciencia de un todo, del cual cada miembro, justamente, forma parte.

En el libro XIII de la *Iliada*, se menciona que el dios Poseidón dona energía (*menos*) a los dos Aiacos. Para infundir fuerza en su persona y brío de combatir, el dios introduce el *menos*, de manera específica, en cada miembro: en los brazos y en las piernas, además de ponerlo en el ánimo (*thimos*).

Dijo, y tocándolos ambos con su cetro el dios infundió en ellos valor (*menos*), hizo ligeros los miembros (*gyia*). (Omero, 1996: XIII, V. 59-61)

las piernas (*podas*) y, arriba, los brazos (*cheiras*).

Finalmente, Reale apunta que “en el lenguaje homérico la referencia a la ‘parte’ específica del cuerpo se relaciona con el entero del organismo físico, y hasta al ‘entero’ del hombre en un sentido físico y espiritual”.

Esta aclaración nos abre una perspectiva más, la de una realidad espiritual, la cual, para el griego arcaico, sería parte de la misma realidad corporal. Reale sostiene que en la obra de Homero no sólo está ausente aquel concepto de cuerpo —que a partir del siglo V fundó la acepción aún vigente en el lenguaje occidental—, sino también falta aquella distinción originaria entre cuerpo y alma, formado de la misma manera en dicho siglo.

Este hecho toma mayor forma cuando se considera que, de manera similar pasa con el término cuerpo, “la lengua homérica no posee ningún término que indique el alma de hombre viviente” (Havelock, 1963).

De esta manera, toma sentido la idea de la falta de una distinción entre alma y cuerpo en el hombre homérico, ésta fue, justamente, la que permitió no hablar de cuerpo en sí, como totalidad orgánica, o de alma en sí, sino de partes, miembros, que remandaban cada una, a una misma unidad individual, física y espiritual al mismo tiempo. En relación a esta idea, Fränkel afirma que “el hombre homérico se entiende más en su actuar que en su ser” (Fränkel, 1962: 88),

porque lo exterior siempre era el lugar de origen y fin de toda posible emoción.

Reale describe también la gran cantidad de términos referidos al alma en la obra homérica, llegando a las mismas conclusiones que lo llevó el estudio de la corporalidad.

En la obra homérica, la actividad interior parece siempre hacer referencia a un lugar corporal específico; primero está el “corazón”, expresado con los términos sinónimos de *kradie*, *ker*, *etor*, considerado como órgano de sentimientos y afectos; el *thimos*, colocado en el pecho; luego *phren* y *phrenes*, como expresión de la mente y de los sentimientos conectados con ella; finalmente, el más conocido *nous*, como aquella inteligencia que produce pensamientos claros, a menudo, contrapuesto a los sentimientos.

Dejando a un lado el análisis de este autor, para reflexionar sobre sus conclusiones se puede decir que, según lo expuesto por este filósofo, así como sucedía con la corporalidad, en la Grecia presocrática o arcaica faltaba un concepto unívoco de alma como el localizado después del siglo V.

Definido, brevemente, el núcleo central de la propuesta de Reale, valdría la pena pasar al otro aspecto central de este artículo: indicar en qué consiste, según el filósofo italiano, la revolución socrática, la cual ya se ha venido comentando.

Según Reale, lo principalmente característico del concepto de alma (*psique*) dentro de la especulación socrática, y que luego llegará hasta nuestro tiempo, es que a este término corresponda esencialmente la conciencia de sí y del valor de nuestras acciones. El alma, entonces, se puede considerar como la misma personalidad de cada individuo.¹

Esta acepción lleva consigo una importante consecuencia. En el periodo socrático, la idea de que el alma corresponda a la personalidad intelectual y moral del hombre, reestructura el significado de la corporalidad para el periodo anterior. A pesar de la autonomía con

respecto al cuerpo, con la cual la *psique* se introduce en el panorama conceptual griego, es la misma conceptualización del alma como entidad individual que dará vida a la conceptualización de una totalidad corpórea. Ésta determinará el sentido de cada una de sus partes o miembros, y no lo opuesto, como se observa en el periodo presocrático.

Entonces, es justamente esta idea de unidad de la personalidad la que explica el cambio en la manera de representarse el cuerpo humano, por parte de los artistas griegos. Mientras el arte figurativo fragmentó el cuerpo en partes individuales y la poesía mostró gestos individuales, en donde cada parte representaba la totalidad, en el siglo V se empezaron a representar cuerpos humanos en perfecta armonía entre sus partes. La misma poesía, en particular, la filosofía, comenzaron a preguntarse sobre un principio unitario que antes no estaba presente en el lenguaje de los griegos.

Finalmente, a la separación entre cuerpo y alma siguió la distinción sucesiva entre cura y salud del cuerpo, y cura y salud del alma separando, una vez por todas, un supuesto mundo exterior del otro, igualmente supuesto, mundo interior, e introduciendo aquella visión que todavía sigue presente hasta el día de hoy. LC

BIBLIOGRAFÍA

- Fränkel, H. (1962), *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München,
- Havelock, E. A. (1963), *Preface to Plato*, Massachusetts, Cambridge.
- Krahmer, G. (1931), *Figur und Raum in der ägyptischen und griechisch archaischen Kunst*, Halle, Hallisches Winckelmannsprogramm, 28.
- Omero (1996), *Iliade*, introduzione e traduzione di G. Cerri, commento di A. Gostoli, testo greco a fronte, Milano, Rizzoli.
- _____. (1981) *Odissea* [trad. Privitera], Milano, Mondadori.
- Reale, G. (1999), *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*, Milano, Raffaello Cortina Editore.

1 Para fundamentar su afirmación Reale hace referencia a dos clasicistas de indudable importancia, Jaeger y Havelock, quienes destacaron la obra socrática sobre la interiorización del alma como conciencia individual en sus obras: *Paideia*, y la *Preface to Plato*, respectivamente.